

Over bijbelse geweldsteksten en waarom ze te lezen. Enkele hermeneutische en theologische overwegingen

Wanneer in de naam van religie gewelddaden worden gepleegd, komt de vraag naar het verband tussen religie en geweld telkens opnieuw naar boven.¹ Twee posities komen dan vaak lijnrecht tegenover elkaar te staan. Aan de ene kant wordt gesteld dat geweldplegingen zoals de terroristische aanslagen waarmee we sinds enkele jaren ook in Europa worden geconfronteerd, enkel kunnen worden begrepen als men oog heeft voor de religieuze motieven ervan. Geweld is immers als intrinsieke mogelijkheid verbonden met vooral de monotheïstische religies – jodendom, christendom en islam –, en de heilige boeken van deze drie godsdiensten bevatten voldoende teksten die het niet alleen over geweld hebben, maar het ook legitimeren. Wie geweld wil plegen, kan zich dus met recht beroepen op de heilige boeken van deze religies. Tegenover deze positie vind je anderen die argumenteren – vaak vanuit de religieuze tradities zelf – dat plegers van geweld een verkeerde lezing van hun religieuze teksten geven en het fundamenteel vreedzame karakter van hun religie verdraaien. De daden van deze geweldplegers hebben dus niets met geloof te maken.

Deze discussie kan niet anders dan mij als bijbelwetenschapper en theoloog, maar ook als gelovige tot (zelf-)reflectie uitdagen, aangezien zij de grondslagen van elk geloof en de rol van heilige teksten als bron van geloof fundamenteel bevraagt. Dragen de religieuze teksten, ook die van mijn eigen christelijke traditie, de kiem van geweld in zich, en zo ja, hoe kunnen we ermee omgaan?

In mijn bijdrage wil ik op drie punten ingaan. Allereerst wil ik het, aan de hand van twee voorbeelden, kort hebben over het belang van een degelijke en geïnformeerde lezing van de religieuze teksten die gebruikt worden in dit debat. Voorstanders van beide hierboven geschetste posities citeren graag concrete teksten om te illustreren hoe gewelddadig of hoe vreedzaam de betreffende religie in wezen is. De teksten zelf worden daarbij nauwelijks in enige diepte bestudeerd, en er wordt gedaan alsof de betekenis van de tekst zonder meer helder is: (ver-)taalkundige of tekstkritische problemen en ook de historische en literaire situering van de tekst worden daarbij meestal niet in rekening genomen. De tekst heeft echter zijn rechten en het is de rol van de exegeet, en breder van iedere geïnformeerde lezer, om – vóór alle andere discussies – tenminste de tekst recht te doen. Vervolgens ga ik dieper in op een vaak gehoorde stelling, namelijk dat monotheïsme met zijn religieuze exclusiviteitsaanspraken structureel gewelddadig is en bovendien aanvankelijk met geweld is opgelegd. Hoe interessant deze eerste twee punten – de correcte lezing van teksten en het gewelddadige karakter van het monotheïsme – ook zijn, de belangrijkste vraag in dit verband lijkt me: wat nu? Hoe moeten of kunnen gelovigen vandaag met hun gewelddadige teksten en geschiedenis omgaan? En even belangrijk: gegeven het verband tussen religie en geweld, hoe moet of kan onze geseclariseerde samenleving met haar religies omgaan? Deze vragen komen in mijn derde punt aan de orde.

BIJBELTEKSTEN IN HUN CONTEXT LEZEN

In het debat over het geweld in religie worden vaak concrete teksten uit de Koran, de Hebreeuwse Bijbel of Oude Testament en het Nieuwe Testament aangehaald die als gewelddadig worden beschouwd. Voor men het echter over de grond van de zaak kan hebben, namelijk in welke mate de teksten gewelddadig zijn en wat geweld in deze teksten

voor de religieuze tradities betekent, is het echter wel nodig de teksten goed gelezen te hebben, en dat lijkt niet altijd het geval. Dat de vele stemmen in het publieke debat dit nalaten te doen, is te betreuren, maar als ook academici en publieke intellectuelen, wier vak en maatschappelijke verantwoordelijkheid het is teksten – ook historische teksten – nauwkeurig te lezen, dat nalaten, dan vertroebelt dit danig het belangrijke gesprek dat over religie en geweld moet worden gevoerd. Ik zou vele voorbeelden kunnen aanhalen, maar geef er hier twee uit een essay dat de filosoof Hans Achterhuis twee jaar geleden in het weekblad *Tertio* publiceerde.² Het moge duidelijk zijn dat ik hierbij niet specifiek Achterhuis wil viseren, integendeel. Zijn monumentale monografie *Met alle geweld* uit 2008 is het meest genuanceerde en onderbouwde werk in het Nederlands over het geweld in al zijn vormen; ik ga er dan ook later in deze bijdrage verder mee in gesprek.³ De voorbeelden geven echter wel aan dat het blijkbaar moeilijk is – zelfs voor een (ook theologisch gevormd) academicus als Achterhuis – om de bijbelse teksten in het debat echt recht te doen. Op zo'n moment kan de exegeet in mij niets anders dan de rechten van de tekst verdedigen.

Achterhuis begint het genoemde essay met het verhaal over de executie van koning Sauls nakomelingen, opgetekend in 2 Samuel 21,1-14: koning David levert zeven van Sauls nazaten uit aan de Gibeonieten, die hen ophangen uit wraak voor Sauls poging om de inwoners van Gibeon te vernietigen. Dit verhaal illustreert voor Achterhuis precies wat er in het monotheïsme aan de hand is. Het geweld dat David gebruikt tegen de familie van zijn voorganger en rivaal is niet politiek gemotiveerd, maar ligt geheel in de lijn van hoe God zichzelf presenteert in de Tien Geboden: een God die ongerechtigheid bestraft over de generaties heen. David doet dus precies wat hij moet voor zijn God, betoogt Achterhuis, en in dit geval betekent dat het doden van onschuldige nakomelingen voor het onrecht dat hun vader Saul had begaan. Moderne lezers hebben het daar

moeilijk mee, omdat ze niet inzien hoe intrinsiek geweld met het monotheïsme en zijn exclusiviteitsaanspraken verbonden is, besluit hij.

Op deze voorstelling van zaken valt toch een en ander aan te merken. Je kan deze tekst moeilijk begrijpen zonder een paar woorden uitleg over zijn juridische context. Doorgaans hecht Achterhuis zelf veel belang aan de historische context van teksten, zo blijkt ook uit zijn boek over de Tien Geboden,⁴ maar hier vond hij het blijkbaar minder relevant. Ik licht de context kort toe. Tussen Israël en Gibeon bestond een – weliswaar met een list tot stand gekomen – verdrag dat inhield dat beide volkeren elkaar niet zouden aanvallen (zie Jozua 9). Koning Saul had zich niet aan dit verdrag gehouden en Gibeonieten gedood. Aangezien er in het Oude Nabije Oosten geen supranationale instellingen als de Verenigde Naties of het Internationaal Strafhof bestonden om dergelijke geschillen op te lossen, waren het de goden die garant stonden voor het naleven van deze staatsverdragen. We kennen heel wat oud-oosterse verdragsteksten die dit in detail beschrijven.⁵ Om maar een voorbeeld te geven: het lange verdrag tussen de Hettitische koning Muršili II en zijn vazal Niqmepa van de stadsstaat Ugarit besluit met het oproepen van een lange lijst van goden als getuigen (regels 85-III). Er wordt vervolgens met zoveel woorden duidelijk gemaakt dat als Niqmepa het verdrag niet nakomt, hijzelf, maar ook zijn vrouwen, kinderen, kleinkinderen, stad, land en hele bezit door de goden zullen worden vernietigd.⁶ Hetzelfde is ook in 2 Samuel 21 het geval.⁷ God moet toezien op het naleven van het verdrag tussen Israël en Gibeon en bestraft Israël dan ook met een hongersnood voor het schenden van het verdrag (2 Samuel 21,1). Ook dit is goed bekend uit andere gevallen in het Oude Nabije Oosten. God neemt het hier met andere woorden tegen zijn eigen volk op voor Gibeon als slachtoffer. De enige manier om deze goddelijke straf te doen ophouden is het geschonden verdrag te herstellen. De Gibeonieten wijzen de mogelijkheid van een

geldboete af en eisen de terechtstelling van nakomelingen van degene die het verbond had verbroken, namelijk de overleden Saul. Ook deze vorm van ‘oog om oog, tand om tand’-vergelding was zeer gebruikelijk in het rechtssysteem van die tijd. Pas als alle slachtoffers door David op gepaste wijze zijn begraven, samen met de beenderen van Saul en Jonathan, beschouwt God het verdrag als hersteld en houdt zijn straf van Israël op. Wat in dit hoofdstuk gebeurt, is dus allerminst het uitvoeren van de geboden van een na-ijverige God door zijn dienaar David, zoals Achterhuis voorstelt. Het is het herstellen van een geschonden staatsverdrag, waarbij de Gibeonieten als benadeelde partij de voorwaarden hebben kunnen bepalen. Dat David dit verdrag wellicht handig voor zijn eigen politieke voordeel heeft aangewend,⁸ verandert de juridische context ervan niet.

Maakt deze uitleg het geweld in deze tekst voor een hedendaagse lezer beter verteerbaar of aanvaardbaar? Uiteraard niet. We staan gelukkig ver af van het idee dat hongersnood door God wordt veroorzaakt en we zijn gelukkig ver af van vergeldingswetten die nakomelingen terechtstellen voor de overtredingen van hun voorouders. Maar met monotheïsme heeft dit niet veel te maken: de oud-oosterse staatsverdragen die parallel zijn aan dit bijbelse verhaal, komen zonder uitzondering uit polytheïstische samenlevingen.

Ook in de tweede bijbelpassage die Achterhuis aanhaalt, is het belangrijk naar de context te kijken. Achterhuis stelt, zoals gezegd, dat Davids terechtstelling van Sauls nakomelingen in de lijn ligt van hoe God zich kenbaar maakt in de Tien Geboden, namelijk als ‘een jaloerse God die de schuld van de vaders wreekt op hun kinderen, tot de derde en vierde generatie’ (Ex. 20,5, par. Deut. 5,9).⁹ Het lijkt geen al te fraai beeld van God, maar helaas laat Achterhuis het na de zin in zijn geheel te citeren. Allereerst stelt de tekst dat deze bepaling alleen geldt ‘voor hen die Mij haten’, maar de bijbeltekst gaat nog verder: ‘Maar voor

hen die Mij liefhebben en mijn geboden onderhouden ben Ik een God die goedheid bewijst tot aan de duizendste generatie.' Een belangrijke nuance, lijkt me: Gods straffende optreden wordt in de tekst geplaatst naast zijn vele malen grotere genade. Dat neemt uiteraard niet weg dat het ons als hedendaagse lezers tegen de borst stuit dat God zou oordelen over de grenzen van de generaties heen. Maar we zijn niet de enigen om het daar moeilijk mee te hebben. Al in de bijbelse literatuur zelf wordt op bepaalde plaatsen expliciet afstand genomen van deze visie op goddelijke rechtvaardigheid. Niet alleen bijvoorbeeld de profeten Jeremia (31,29-30) en Ezechiël (18,2), maar zelfs teksten in de Tora, het wetgevende deel van de Bijbel, beklemtonen dat ieder mens de gevolgen van zijn eigen daden draagt (Deut. 7,9-11; 24,16).¹⁰ Ook deze context lijkt me belangrijk om mee te nemen als we het hebben over de mogelijke relatie tussen het bijbelse monotheïsme en geweld.

Uiteraard nemen deze overwegingen het geweld in de Bijbel niet weg en uiteraard had Achterhuis ook andere teksten kunnen kiezen om zijn punt te maken. Maar teksten verdienen het in hun juiste context te worden gelezen, zeker als het om heikele kwesties als deze gaat. En dat wordt helaas te vaak vergeten.

MONOTHEÏSME INTRINSIEK GEWELDDADIG?

Meer uitdagend dan de verwijzing naar de ene of andere bijbeltekst is de stelling dat geweld structureel met het monotheïsme is verbonden, vaak met als argument dat monotheïsme van meet af aan met geweld is opgelegd. Deze these is in verschillende werken door de Egyptoloog en religiewetenschapper Jan Assmann verdedigd,¹¹ en heeft aanleiding gegeven tot een zeer levendige wetenschappelijke discussie.¹² Vooral theologen en bijbelwetenschappers hebben zijn werk op verschillende punten bekritiseerd. Het pleit bijzonder voor Assmann dat hij zich steeds in de discussie is blijven mengen en dat hij ook vele inzichten

van zijn critici in zijn latere publicaties heeft verwerkt.¹³ Zo schreef hij recent nog een *Neufassung*, een nieuwe, genuanceerde versie van zijn eerdere posities,¹⁴ maar intussen werden zijn eerdere stellingen over de relatie tussen monotheïsme en geweld met minder nuance door anderen overgenomen.¹⁵

Een eerste kanttekening wil ik plaatsen bij de bewering dat het monotheïsme met geweld is opgelegd. Uit alle gegevens, zowel in de Bijbel als in de archeologie, blijkt dat het monotheïsme zich historisch gezien geleidelijk aan heeft ontwikkeld en dus niet is opgelegd. Assmann toont in zijn laatstgenoemde publicatie mooi aan dat het vroege monotheïsme helemaal niet tegen andere volkeren of religies was gericht. Het was eerder de uitdrukking van Israëls trouw aan zijn God, een God die het als bevrijder had ervaren. Assmann noemt deze vroege fase dan ook het monotheïsme van de trouw.¹⁶ Pas in de periode van de ballingschap, dus relatief laat in de geschiedenis van Israël, ontstaat een monotheïsme in de strikte zin, dat het bestaan van andere goden ontkent en dus exclusiviteit claimt. Er is echter geen enkele aanwijzing dat het ontstaan van dit monotheïsme met geweld gepaard ging. Ook narratieve teksten als het verhaal over de dood van drieduizend man na het aanbidden van het Gouden Kalf opgetekend in Exodus 32 zijn dat niet. Dit verhaal, dat geen historische gebeurtenis weerspiegelt – daarover is iedere bijbelwetenschapper het eens –, is weliswaar een afschrikwekkende oproep aan Israël om trouw te zijn aan het verbond. Maar het is geen oproep om het nieuwe geloof met geweld op te leggen. Het is dan ook bezwaarlijk dat Assmann, en anderen in zijn voetspoor, dit verhaal aanhaalt als een van de vele ‘monotheïstische momenten’¹⁷ die de gewelddadige introductie van het monotheïsme moeten illustreren, naast bepaalde historische gebeurtenissen (zoals de vernietiging van heidense tempels in het vroege christendom). Het vermengen van geschiedenis en narratief maakt de zaken hier niet eenvoudiger, zeker als het erom gaat de historische en

intrinsieke band met geweld vanaf de oorsprong van het monotheïsme te beargumenteren.

Een tweede opmerking bij deze relatie is ook reeds recent door Assmann gemaakt. De geweldsteksten die in de Bijbel te vinden zijn, richten zich zonder uitzondering tegen de eigen volksgenoten die het verbond ontrouw zijn.¹⁸ Van een oproep andersdenkenden tot het enige ware geloof te bekeren, is noch in de Hebreeuwse Bijbel, noch in het Nieuwe Testament veel te lezen en al zeker niet om dat met geweld te doen. Dat dit in de geschiedenis te vaak wel is gebeurd, zal niemand betwisten, maar dat betekent niet dat de bijbelteksten hiertoe ook oproepen.

Deze bedenkingen leggen mijns inziens een belangrijk pijnpunt bloot in de huidige discussie over religieus gemotiveerd geweld. Wie volhoudt, zoals vaak gebeurt, dat er een intrinsieke band tussen religie – in het bijzonder in haar monotheïstische vorm – en geweld bestaat, zal moeten kunnen aantonen dat deze band historisch is (en dus niet alleen in de religieuze narratieven gelegd wordt) en van bij de aanvang intentioneel is. En daar ontbreekt het in de discussie vaak aan. Wie het ontstaan van het monotheïsme als een historisch met dwang opgelegd systeem voorstelt, of verhalen als dat van de aanbidding van het Gouden Kalf zonder meer als een historisch relaas presenteert, vertroebelt daardoor danig de discussie. Maar zelfs wie als Achterhuis stelt dat ‘een discussie over de al dan niet juiste uitleg (...) van de Bijbel of de Koran hem niet interesseert’,¹⁹ en dat het belangrijker is te kijken hoe deze teksten hebben gefunctioneerd en nog functioneren, blijkt vaak toch onuitgesproken vooronderstellingen over de historische intentie van de tekst te hebben. Doet Achterhuis in zijn reeds genoemde artikel immers zelf geen uitspraken over die intentie wanneer hij stelt dat gelovigen zich altijd ‘met recht’ kunnen beroepen op de geweldsteksten?²⁰ Dat impliceert toch dat Achterhuis meent te weten dat wie in naam van zijn geloof geweld gebruikt, de teksten juist heeft gelezen. Ook wanneer hij teksten met een boodschap van vrede

of barmhartigheid ‘tegenstemmen’ noemt, die ‘tegenge-
wicht’ bieden, lijkt hij toch te suggereren dat de centrale
boodschap, de hoofdstem van de monotheïstische gods-
diensten, er een van geweld is. Niet alleen in de praktijk,
maar ook in hun funderende teksten zelf.

HOE BIJBELSE GEWELDSTEKSTEN LEZEN?

Deze kritische kanttekeningen doen echter niets af van het
feit dat geweldsteksten in de Bijbel belangrijke vragen op-
roepen. Er zijn in de heilige boeken van de monotheï-
stische religies immers voldoende teksten te vinden die
kunnen aanzetten en hebben aangezet tot geweld. In die
zin is gewelddadigheid ‘een intrinsieke mogelijkheid’ van
deze religies, zoals Achterhuis het in het besluit van zijn
artikel verwoordt. Of zoals Assmann zegt: door hun uni-
versele en exclusieve waarheidsaanspraken lopen deze re-
ligies steeds het gevaar zich intolerant op te stellen tegen
wie deze aanspraken niet deelt. Met deze inzichten hoopt
Achterhuis in zijn essay moderne areligieuze mensen een
beter begrip van religieus gefundeerd geweld te bieden.
Nog belangrijker lijkt mij echter dat *religieuze* mensen deze
inzichten ernstig nemen. Zoals Achterhuis in *Met alle ge-
weld* al schreef, zal iedere gelovige die niet slechts ‘uit de
Bijbel pikt wat hem aanstaat’, een plaats moeten geven aan
de teksten die tot geweld kunnen leiden.²¹

Dat brengt me bij de belangrijkste vraag in heel dit ver-
band: hoe kunnen gelovigen met hun gewelddadige erfe-
nis (in tekst en geschiedenis) omgaan, zodat ook in de toe-
komst geweld kan worden vermeden? Ik vind niet dat ik
voor andere religies kan spreken; ik beperk me hier tot het
christendom.

Een eerste belangrijk punt lijkt me de Bijbel in zijn ge-
heel te lezen. Enerzijds bedoel ik daarmee dat gelovigen
de aanstootgevende teksten niet uit de weg mogen gaan. In
de zondagsliturgie worden deze teksten niet vaak gelezen
en ook het getijdengebed kiest ervoor bepaalde psalmen

en psalmverzen niet te bidden omdat ze te gewelddadig zijn. In een liturgische context heeft dit misschien zin, maar deze teksten mogen niet ongelezen blijven. Ik kom hierop terug. Anderzijds moet je ook de Bijbel in zijn geheel lezen om de teksten – ook de gewelddadige – in hun context te zien. De twee teksten die hierboven kort werden gelezen, geven wellicht al aan hoe belangrijk dit is. Wie de bijbelse geschriften in zijn geheel leest, merkt daarnaast ook de grote verscheidenheid ervan op. En dan heb ik het niet alleen over de verschillende genres, maar vooral over de soms grote inhoudelijke meerstemmigheid. De theologie van Paulus is bijvoorbeeld niet die van Johannes, en het boek Job kijkt heel anders naar de relatie tussen daden en gevolgen dan het boek Spreuken. Naast de decaloog, waarin het straffen van kinderen voor de zonden van hun vaders wordt genoemd, zijn er evenzeer stemmen in de Bijbel zelf die hier heel kritisch over zijn. Die meerstemmigheid relativeert tegelijk het belang van één bepaalde bijbellezing. Het is eigen aan fundamentalistische lezingen de Bijbel net niet in zijn totaliteit te nemen maar er bepaalde teksten uit te lichten. Dat dit tot gewelddadige lezingen kan leiden is duidelijk. Het is echter opmerkelijk dat ook diegenen die de intrinsieke relatie tussen religie en geweld kritisch willen aantonen, vaak weinig oog hebben voor de meerstemmigheid van de tekst en dus een in wezen even fundamentalistische lezing voorstaan als diegenen die ze denken te bestrijden.

De Bijbel in zijn geheel lezen, dus. Hier moet echter de terechte vraag van Achterhuis worden gesteld wat het naast elkaar lezen van deze verschillende stemmen betekent in de religieuze praktijk. Is het genoeg naast gewelddadige teksten het gebod van de naastenliefde te plaatsen om geweld te vermijden? De geschiedenis maakt duidelijk dat dit niet zo is. Daarom lijkt ook een tweede punt me belangrijk: bijbelteksten worden het best gelezen in gemeenschap. En dan bedoel ik op de eerste plaats de synchrone gemeenschap van andere lezers, binnen de eigen geloofs-

gemeenschap, maar ook daarbuiten. De eigen lezing van religieuze teksten confronteren met de manier waarop anderen – en niet alleen gelijkgestemden – die lezen, kan ons al voor veel onheil behoeden. Ook diegenen die erg kritisch staan ten aanzien van religie omwille van het vele religieus geïnspireerde geweld zijn hierbij belangrijke gesprekpartners, aangezien zij de lezers van religieuze teksten steeds blijven uitdagen te reflecteren over de potentieel problematische passages die erin te vinden zijn. Wanneer ik het heb over lezen in gemeenschap, bedoel ik echter ook de diachrone gemeenschap van bijbellezers uit het nabije en verdere verleden, de christelijke traditie – en wat de Hebreeuwse Bijbel betreft ook de joodse traditie – in heel hun verscheidenheid. Deze tradities vormen ongemeen rijke interpretatiegemeenschappen die in stem en tegenstem telkens opnieuw de confrontatie met deze bijbelteksten zijn aangegaan. En al zijn er in deze tradities vaak genoeg verkeerde paden ingeslagen, ze bevatten ook telkens weer profetische en kritische stemmen die ons op weg zetten van verantwoorde en verantwoordelijke lezingen van de tekst. De dialoog met deze medelezers, dichtbij en veraf, vandaag en in het verleden, heeft dus een belangrijke kritische functie ten aanzien van mijn eigen – steeds potentieel gewelddadige – geloofsverstaan.

Ook dit lezen in geloofsgemeenschap en in gemeenschap met de traditie kan nog niet garanderen dat er geen door geweld vervormde lezingen zullen ontstaan. Het is belangrijk dit onder ogen te zien. Achterhuis noemt precies dit de belangrijkste les die hij heeft geleerd bij het schrijven van zijn meesterwerk *Met alle geweld*. Algehele geweldloosheid is een illusie en een gevaarlijke op de koop toe. Het besef dat kwaad en geweld blijvend in onze wereld aanwezig zullen blijven, acht Achterhuis dan ook van groot belang: het behoedt ons voor blindheid voor het kwaad.²² Juist daarom lijkt het me ook zo belangrijk de bijbelse geweldsteksten te blijven lezen en de duistere bladzijden van de christelijke geschiedenis te blijven herinneren. Niet als

voorbeeld om na te volgen, maar als blijvende waarschuwing dat geweld, ondanks onze beste bedoelingen, steeds de kop kan opsteken. Het inzicht dat het kwaad en het geweld onlosmakelijk met ons menselijk bestaan zijn verbonden, is uiteraard zelf bijzonder bijbels. In de Bijbel heet het dan dat de mens in deze wereld niet ontkomt aan zijn zondigheid en steeds opnieuw bekering behoeft.

Dit inzicht plaatst ons als mens dan ook voor onze verantwoordelijkheid om het kwaad en het geweld in onszelf te erkennen en te voorkomen. In een document van 2014 over monotheïsme en geweld, wijst ook de Internationale Theologische Commissie van de katholieke kerk expliciet op deze verantwoordelijkheid.²³ Maar dan nog blijft er iets dat aan onze verantwoordelijkheid ontsnapt. Wat maakt immers dat iemand in bepaalde omstandigheden gewelddadig wordt en iemand anders niet? In een artikel uit 1994 dat hij in zijn boek citeert, noemt Achterhuis dit met een bijbels woord ‘genade’, hoewel hij de term niet religieus invult: ‘Als ik het over “genade” heb in plaats van geluk aan te roepen, is dat omdat het hier toch om meer dan een zuiver toeval gaat. Je dient je ervoor open te stellen, je moet bereid zijn te ervaren dat die genade je via andere personen en gebeurtenissen bereikt en behoedt.’²⁴ Gelovigen zullen dit doortrekken en zeggen dat het aan Gods genade te danken is wanneer we – ondanks alles – niet kiezen voor geweld. Ook voor deze genade moet je je, zoals Achterhuis zegt, openstellen. Wellicht ligt daar de ultieme verantwoordelijkheid die je als gelovige op kan nemen: je in gebed en in omgang met Gods Woord openstellen voor Gods genade in de hoop niet de wegen van het geweld te gaan. Het getuigenis van IS-gijzelaar Jacques Mourad in hetzelfde *Tertio*-nummer als waarin Achterhuis’ artikel verscheen, las ik als een treffende illustratie hiervan. In zijn donkerste dagen was het precies zijn gebed en zijn jarenlange omgang met de Psalmen en het evangelie die hem brachten tot de genade van de vergeving en het medelijden, eerder dan te kiezen voor de haat en het geweld.

Ten slotte, de potentieel gewelddadige kant van religie zou gelovigen er niet van mogen weerhouden de radicaliteit van hun geloof te beleven. Religies zitten vandaag vaak in de beklagdenbank als oorzaak van geweld. Maar hebben diezelfde religies niet ook de intrinsieke mogelijkheid om geweld een halt toe te roepen? Kan een radicaal beleefd geloof niet juist ook leiden tot de morele onverschrokkenheid waarvoor Achterhuis pleit op de allerlaatste bladzijden van zijn boek?²⁵ De twee grote voorbeelden die hij zelf van deze morele onverschrokkenheid geeft, bewijzen van wel. Hij noemt naast Nelson Mandela immers aartsbisschop Desmond Tutu, een vertegenwoordiger van een monotheïstische godsdienst die vanuit zijn radicale evangelische idealen heeft bijgedragen aan de vredesopbouw in zijn land. Uiteraard moeten ook godsdiensten hun radicale idealen toetsen in het politieke debat, zoals Achterhuis in het besluit van zijn boek voorstelt voor andere bewegingen. Maar moet het politieke debat dan niet ook toegankelijk zijn voor de godsdiensten? Vandaag zien we dat de levensbeschouwingen juist uit het maatschappelijke debat en de publieke ruimte worden geweerd. Is niet het uitnodigen van de religies tot het maatschappelijke en politieke debat de uitgelezen manier om ze verantwoordelijkheid te geven voor deze samenleving, vanuit de radicaliteit die aan religies eigen is?

NOTEN

- 1 Dit is een bewerkte versie van een bijdrage die verscheen op 17 februari 2016 onder de titel 'Bijbelse geweldteksten blijven lezen' in het weekblad *Tertio* (nr. 836).
- 2 Hans Achterhuis, Monotheïsme en geweld, *Tertio* 832 (2016), 7-9.
- 3 Hans Achterhuis, *Met alle geweld. Een filosofische zoektocht*. Rotterdam: Lemniscaat 2008.

- 4 Hans Achterhuis en Maarten van Buuren, *Erfenis zonder testament. Filosofische overwegingen bij de tien geboden*. Rotterdam: Lemniscaat 2015.
- 5 Karl Hecker e.a., *Staatsverträge, Herrscherinschriften und andere Dokumente zur politischen Geschichte* (Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Neue Folge 2). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2005.
- 6 Hecker, *Staatsverträge*, 164-169.
- 7 P. Kyle McCarter, *11 Samuel* (Anchor Bible, 9). Garden City: Doubleday 1964, 443-444.
- 8 Arnold A. Anderson, *2 Samuel* (Word Biblical Commentary, 11). Dallas: Word Books 1989, 251-252.
- 9 Alle bijbelcitaten zijn genomen uit de Willibrordvertaling 1995.
- 10 Benjamin Sommer, *A Prophet Reads Scripture. Allusions in Isaiah 40-66* (Contraversions). Stanford: Stanford University Press 1998, 28; Bernard Levinson, *Legal Revision and Religious Renewal in Ancient Israel*. New York: Cambridge University Press 2008.
- 11 Zo eerst in Jan Assmann, *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*. München: Hanser 1998.
- 12 Zo recent: Jan-Heiner Tück (ed.), *Monotheismus unter Gewaltverdacht. Zum Gespräch mit Jan Assmann*. Freiburg im Breisgau: Herder 2015.
- 13 Jan Assmann, *Die mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*. München: Hanser 2003.
- 14 Jan Assmann, Mose und der Monotheismus der Treue. Eine Neufassung der 'Mosaischen Unterscheidung', in: Tück, *Monotheismus unter Gewaltverdacht*, 16-33.
- 15 Opnieuw kan ik hier, en met dezelfde kanttelingen, verwijzen naar Hans Achterhuis' artikel in Tertio (zie noot 2).
- 16 Assmann, *Neufassung*, 18 en elders.
- 17 Assmann, *Die mosaische Unterscheidung*, 13.
- 18 Assmann, *Neufassung*, 18.
- 19 Achterhuis, *Met alle geweld*, 326.
- 20 Achterhuis, *Monotheïsme en geweld*.

- 21 Achterhuis, *Met alle geweld*, 324.
- 22 Achterhuis, *Met alle geweld*, 709.
- 23 International Theological Commission, *God the Trinity and the Unity of Humanity. Christian Monotheism and its Opposition to Violence*, 2014, par. 15-18. Zie ook de bijdrage van Adelbert Denaux in deze bundel.
- 24 Achterhuis, *Met alle geweld*, 439.
- 25 Achterhuis, *Met alle geweld*, 723-727.